

утопии и т.д.). Воображаемое содержание жизни и теории существовало во всех обществах, и при изменении одной формы оно возрождалось в новой. Последовательно материалистический подход к воображаемому понимает его в качестве реального менталитета эпохи, социально-этнической группы конкретного общества – воображаемое в таком виде заражает научные концепции и социальные теории. Воображаемое не может быть понято исключительно как эффект дезинформации и обмана – оно составляет необходимый компонент мифологической дискурсии каждой социальной группы. Марксисты также обладают собственным воображаемым – это воображаемое светлое и устремленное в будущее, из хаоса предыстории в космос подлинной истории человечества. Их воображаемым является упование на свет науки и искоренение утопий, иллюзия соответствия теории и практики, аксиома доброй природы человека и благой основы мысли – любознательности, прозрачности социальной связи при преодолении рынка и денег.

Именно поэтому марксизм научен: он рассматривает воображаемое и социальные условия его производства, верования, артистические вкусы как часть реальности, как объект исследования. Научному характеру марксизма чуждо отношение к религии, утопии, морали как к иллюзии, ибо все перечисленное – реально. Вместе с тем, марксизм носит отчасти атеистический характер, поскольку в своей зрелой форме предпринимает самокритику и анализ воображаемого идеологов, ученых, политиков и прочих носителей предполагаемого чистого классового сознания и научного знания. Действительная проблема заключается в понимании статуса воображаемого в марксизме. Позитивистская установка на устранение всякого воображаемого как ложного, иллюзорного, мистифицирующего противостоит анализу отношения между воображаемым суждением и материалистическим анализом воображения.

Марксова теория товарного фетишизма и теория идеологических форм сознания вскрывает механизмы отчуждения – проходя через сознание, они осуществляют переворачивание образа по модели «камеры-обскуры». Этой теории противостоит постструктуралистская семиотическая модель идеологии, отвергающая процесс переворачивания. Еще Л. Альтюсер, а за ним и Ж. Бодрийяр утверждали, что перевернутый образ на сетчатке глаза не становится иным, неидеологическим, и следовательно, физиологическая метафора переворачивания обманчива, амбивалентна. Однако эти споры находятся внутри марксистской традиции исследований идеологического процесса. Выдвижение на первый план атеизма оставляет философов в плену религиозных верований, теологических построений при внешнем отрицании утопий и мифов и надежде на рациональность.

Поздний марксизм предлагает иное движение – изучение исторических условий производства воображаемого отношения к реальным условиям бытия. Научное мировоззрение принципиально: оно по содержанию подобно объективной истине и не зависит ни от человека, ни от человечества. С воображаемым содержанием сознания, с Богом заигрывают те, кому это выгодно. И это относится не к служителям культа, но в первую очередь к государственным служащим и политикам.

Библиографический список:

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. 513 с.
2. Маяковский В. В. Полное собрание сочинений в тринадцати томах. Т. 2. М.: ГИХЛ. 1956. 538 с.
3. Пивоваров Д. В. Культура и религия: сакрализация базовых идеалов. Екатеринбург: УрФУ. 2013. 248 с.

Оглоблина И. А.

ДАР КАК ЭТИКА СУЩЕСТВОВАНИЯ НА ГРАНИ СВЕТСКОГО И КОНФЕССИОНАЛЬНОГО

Аннотация. В статье намечается перспектива концептуализации этики дара на границе между моральным и религиозным аспектами синтетической картины мира. Дихотомия светского/конфессионального осмысливается за рамками классической метафизики. В силу этого дар становится различным в качестве онтологического основания этики, а ее светскую и конфессиональную компоненты оказывается возможным рассматривать на линии демаркации, проведенной между теоретическими построениями и духовной практикой.

Ключевые слова: этика дара, дихотомия светского и конфессионального, синтетическая картина мира, онтология presens, грамматология difference, Благо, добродетель («арете»), Великое Делание.

Будущее мира зависит от того, будет ли выработана практическая этика, которая позволит человечеству глобально сосуществовать (жить вместе, но по-разному) в общепланетарном масштабе. В данной связи для каждой страны становится насущной проблема формулирования идеи национальной этики как некоей всеобщей универсалии, конкретизированной различием отечественных форм своего выражения. Очевидно, что и нам необходимо найти новую форму этики, а с ней и принципиально иной способ существования, отвечающий присущему России универсализму как своеобразному гаранту преодоления эволюционного кризиса цивилизации. По мере продвижения в данном направлении предстоит сформировать синтетическую

картину мира, не предусматривающую противопоставление светского и духовного образов жизни (ценностей, убеждений, норм, принципов).

Но что объединяет и что разделяет мораль и религию в области определения значений этического? Как регулятор социального поведения, этика проявляет себя в двух вышеперечисленных формах общественного сознания. И та, и другая, будучи представленными концептуально, сосуществуют в формализованном виде в рамках философии этики. Согласимся: в поведении конкретных людей прослеживается не взаимоисключающие, а, скорее, комплементарные этические установки морального и религиозного характера. Тем не менее, суть различия между обозначенными аспектами этики до конца не ясна.

Отвечая на поставленный вопрос, попытаемся вывести дихотомию светского/конфессионального мироотношения на уровень осмысления, где будут распознаваемы: а) онтологическое основание этики; б) линия демаркации, точка раздвоения, место развилки между светским и конфессиональным аспектами этики.

Онтологическое основание этики различимо в призме разработанной М. Хайдеггером онтологии присутствия (*presens*), выводимой в качестве этической перспективы [8, с. 214]. Поясним: этическое может быть понято как онтологическое, поскольку в оптике хайдеггеровской онтологии (*presens*) обнаруживает себя иной способ человеческого существования в мире сущего. Согласно Хайдеггеру, это способ, которым бытие дано как данность, как таковое, изначальное. Следовательно, оно «Имеет себя», а потому может и дарить себя, само же бытие» [8, с. 204]. Именно этим способом дается бытие сущего – так, что самим актом этого даяния (дара) оно самораскрывается, проявляет себя вовне, обращается в присутствие (*Dasein*), т.е. в способ существования, историчный и этический. Уточним. *Dasein* (вот-бытие, здесь-бытие, вечное мгновение настоящего, обнаруживающееся во временном просвете) – это способ исторического существования в мире сущего, этический по самой своей сути, в силу того, что это способ, которым существует само бытие. *Dasein* становится человеческим существованием, укоренившись в наличном сознании эмпирического индивида, в потоке его интенциональности (став ему имманентным). Поэтому Хайдеггер выделяет в *Dasein*’е две формы, *Dasman* и экзистенцию. Первая – коллективная форма существования, она первична и присуща каждому. Вторая – это неповторимая форма индивидуального существования. Человек проживает свою жизнь между двумя полюсами *Dasein*. Он творит человеческую историю, проживая свою индивидуальную жизнь способом присутствия-в-мире, этическим по умолчанию. Через человека, переживающего подлинно человеческое существование, сказывается чистая имманентность способа существования, которым бытие дано как данность. Он суть присутствие в мире способом дара, стремящееся в своем становлении к полноте космического бытия. В силу этого выделенное Хайдеггером онтико-онтологическое различие распознается как преодолимое.

Такого смыслового эффекта Хайдеггер добивается посредством написания слова «бытие» с использованием архаичной формы глагола «быть», перечеркнутой крестом, как бы перекрещивая личностно проявляемое присутствие, *presens*. Последнее предстает утверждением «я есмь», толкование которого предполагает не только философский, но и теологический аспект: «Древние же иудеи предпочитали имя Иегова, означающее «Я есмь». Впоследствии они использовали имя Яхве, которое является третьим лицом единственного числа настоящего времени той же самой архаичной формы глагола «быть» [5, с. 205]. Обозначая бытие именем Бога, Хайдеггер использует графическую запись, призывающую к апофатическому молчанию (это избавляет от подмены бытия человеческими образами сущего, и, следовательно, помогает обнаружить неизреченное в изреченном кажущемся). В таком акте угадывается как изнаночная, так и лицевая сторона апофазиса негативной теологии Хайдеггера (манеры говорить о Боге без голоса, беззвучным голосом).

Будучи перекрещенным «Я есмь», эмпирический индивид экзистует новозаветно, способом дара осуществляя перманентный выход за рамки эго-формы своего наличного сознания в просвет бытия, в иной порядок существования (организации жизни). Глагольная форма (связка) «быть» под крестом – графема, с одной стороны, упраздняющая традицию классической метафизики трансцендентальности, а с другой – выводящая смысл последней на новый уровень осознания. Такой прием Хайдеггер использует, полагая (согласно Деррида) следующее: заданный «вопрос о том, что создает нашу историю, порождает саму трансцендентальность. Хайдеггер напоминает нам об этом, когда <...> он, по той же самой причине, пишет слово «бытие», перечеркивая его крестом <...>. Это не «чисто отрицательный знак» <...>, это последняя возможность письма некоей эпохи. Вычеркнутое трансцендентальное означаемое в его наличии стирается, оставаясь доступным прочтению, разрушается, выявляя само понятие знака» [3, с. 140]. Именно таким образом Хайдеггер методологически шагнул за рамки классической онтологии со свойственной ей метафизикой (классифицируемой им как онтотеология, с характерными для нее догматами понятийного понимания истины).

Получается, что в хайдеггеровском тексте неявным образом артикулирует «отсутствующее присутствие» (Ж. Деррида), «отсутствующая структура языка» (У. Эко), графема, чья суть, будучи не озвученной, распознаваема лишь умозрительно, нефизическим зрением, как последняя возможность эпохи тайной традиции письма, вуалирующего не что иное, как «андреевский крест <...>. Это великий символ проявленного света (*la lumière manifestée*), обозначаемого греческой X (хи), с каковой начинаются слова <...> (<...> тигель, золото,

время), соответствующие тайной триаде Великого Делания. Андреевский крест (Χίασμα), по форме аналогичный французской букве Х – наиболее простое выражение расходящихся от источника света лучей. Так графически обозначается искра. Свет можно сделать ярче, но представить его в более простом виде нельзя. Пересекающиеся линии – схематическое изображение звездных и вообще любых лучей. Поэтому оно превратилось в печать (sceau), знак светового воздействия (illumination), а в широком смысле – в знак духовного озарения, откровения (révélation). Святой Дух всегда изображали летящей голубкой с распростертыми крыльями – получался как бы крест. <...> И греческая, и французская Х означает письмена, начертанные самим светом, световой след, признак его движения, подтверждение его реальности, истинная его сигнатура» [7, с. 227].

Ранее мы уже пытались разобраться, по какой причине Деррида поставил под вопрос намеченный Хайдеггером гуманистический проект практической философии [5, с. 201–211]. Сегодня представляется целесообразным привнести в наши выводы следующее соображение. Размышляя о состоянии гуманистической метафизики, Деррида использует слово «амальгама», при этом подчеркивая, что современной французской мысли (особенно в критическом ее приложении к гуманизму и антропологизму Гегеля, Гуссерля, Хайдеггера) не чужды познания в области алхимии: «Я специально пользуюсь здесь словом «амальгама», которое в своем употреблении объединяет первичную ссылку на алхимию и ссылку на стратегию или тактику в области политической идеологии» [4, с. 148]. Выведение Деррида аргументации на уровень эзотерического синтеза наилучшим образом подтверждает правомерность нашей догадки: подрывающая основы научного сциентизма неклассическая философия Хайдеггера не может не опираться на алхимический гнозис. Хайдеггер, как мы знаем, придерживался досократовского вектора философского миропостижения. Его признаки прослеживаются на раннем этапе становления модерна, в рамках традиции универсалистского проектирования рационального способа соединения религии, наук и философии (от монадологии Лейбница до универсалистской культурной синтетики Гете и Шеллинга). Следовательно, интерпретация хайдеггеровской уловки, подсказанная нам Фулканелли, не безосновательна. И не удивительно: духовная практика философского герметизма («Великое Делание») – краеугольный камень мироздания европейской культуры, религии, философии.

По этой причине к символической графеме света в своих текстах обращается и Деррида (позднее – Агамбен [1, с. 91]), но уже с другой целью: с тем, чтобы, опираясь на введенный Хайдеггером сакральный знак, сотворить свою версию философии, построить онтологию как грамматику *différance*, направив тем самым процесс мышления по окольному пути, во многом опирающемся на психоаналитический дискурс Фрейда (однако, оставляющем возможность проведения юнгианских параллелей). Несомненно, ставится задача преодоления намеченного Хайдеггером пути возвращения к истоку, в котором Деррида, как представляется, усматривает сокрытие фонетически значимого способа инициации (соответствующего первой ступени Великого Делания) массового человека, его индивидуацию «от инстинкта – к знанию». Деррида же пытается обосновать онтологию, в основании которой – грамматология языка светового следа, чьи иероглифы едва различимы в пещере (субстанциальной копии) человеческого тела, но все же оставляют в памяти свой отпечаток. Философия «Грамматологии» – проект пирописьма, творящегося иероглифом света, знак и значения которого различаемы умозрительно (нефизическим зрением), а динамика знака увязывается с метафорой солнца, видимого (дневного) и невидимого (ночного, *sol niger*), со светом (по ту сторону) света, *lumen naturale* [4, с. 305–311]. Не случайно в рамках идущей от греков западной феноменологической традиции феномен понимается как явленность предмета, или эйдоса, обнаруживающего себя в горизонте света, внутри которого любая вещь может быть видимой, причем не только физическим, но и духовным зрением: «Символ света обнаруживается в органе зрения человека, окне души в природу. Это Х-образное перекрещивание зрительных полос и зрительных нервов, которое в анатомии называется хиазма» [7, с. 227]. Согласно К. Г. Юнгу, данные метафоры в особенности действенны на стадии *nigredo*, протекающей при активности архетипа тени [9, с. 239]. Тем не менее обращение к Юнгу позволяет утверждать: проектируя «Грамматологию», Деррида стремился придерживаться логики инициации индивидуализированного человека (характерной для второй ступени Великого Делания), призванного к выбору пути дальнейшего следования (подниматься к... и/или спускаться до...; жить для себя и/или для Другого). Думается так же, что онтологию *presens* и грамматику *différance* характеризует символ развилки, свидетельствующий о достижении авторами одной и той же точки высоты уровня обобщений, объединяющей обе позиции при разнонаправленности намечаемого ими движения (готовность Хайдеггера к прыжку сменяет «окольный путь» Деррида).

В целом используемая Хайдеггером и Деррида философская оптика графемы (способа восприятия, позволяющего здесь-сейчас видеть «вдвое»: умо-зрением и физическим зрением) подсказывает, где может быть проведена линия демаркации между светским и конфессиональным. А именно: поверх концептуальных (научно-материалистических и догматическо-религиозных) ограничений этих двух аспектов этики. Там, где обнажается поток интенциональности, характеризуемый подмеченной Деррида обратимостью «Наружа есть нутрь» [3, с. 36]. В луче его света, с имманентной последнему степени яркости и прозрачности, аннулируется антиномичность на полюсах речи, а с ней и бинарные оппозиции языка (в нашем случае – оппозиция

рационального/нерационального). Из этого вытекает, что интенциональность, позволяющая видеть «вдвое», являет собой живую, подвижную в обе стороны границу, деконцептуализированную грань, на которой сосуществуют смыслы светского и конфессионального – с тем, чтобы, взаимодополняя друг друга, достраивать объем воспринимаемого в мире сущего бытия до целостности «круговой панорамы». Остается выяснить: при каких условиях открывается возможность такого целостного восприятия?

Наилучшим образом на этот вопрос ответил Аристотель, размышлявший о четырех элементах бытия и об их участии в формировании пятого элемента, квинтэссенции (эфира, «новой земли»). В сочинениях Фулканелли достижение этой фазы Делания получило название «Дружба» (Уроборос) [7, с. 366–367], указывающее на особое качество жизни, присущее витальной организации человеческого тела по принципу согласия и гармонии (имплицитного порядка Вселенной). Вероятно, более ранним принципом витальной организации человеческого тела была формула «гармония через конфликт» (порядок из хаоса), трактуемая Гераклитом как чередование фазы экипрезы и диакосмезы Эмпедоклом – дружбы и вражды [2, с. 18–77]. Квинтэссенция же неразрывна с разделением Аристотелем физической реальности на две сферы: подлунную и надлунную. Создается впечатление, что речь идет об одной и той же реальности, но по-разному проявляющейся в двух своих ипостасях (земной и небесной). Вопрос в том, какому пути следовать, на чем фокусировать внимание и жизненный интерес. Одна и та же реальность эфирной ткани материи (витальной организации человеческого тела) обнаруживает свое библейское ребро, развилку на пути следования, указатель смены векторов жизненной ориентации (направленность движения к небесному или к земному). Не случайно центральным в философском учении Аристотеля является понятие жизни, а понятие субстанции – основополагающее для становления исторической философской мысли. Порядок витальной организации человеческого тела – смысловое ядро аристотелевской проблематики Блага [2, с. 372–376], его учения об арете (этической и дианоэтической добродетели), о золотой пропорции (мере) и справедливости.

Вышеприведенные умозаключения подводят к выводам: во-первых, онтология *presens* задумывалась Хайдеггером как онтология трансцендентного в имманентном, т.е. как присутствие в мире частицы Бога в человеке (в наличном сознании эмпирического индивида, в потоке его интенциональности), или, согласно буддизму, как присутствие в мире просветленного человеческого сознания. Во-вторых, осуществленный Хайдеггером поворот вспять традиции, идущей от греков, неразрывен с этикой со-бытия, подлежащей сказыванию в новозаветном контексте темы дара (призывающей к выбору пути восхождения, на котором отдают больше, чем получают). Примечательно так же, что иероглифическое пирописьмо Деррида не противоречит огненной мысли Агни Йоги (а этика дара – учению Рерихов о Живой Этике): «Конечно, звучание светил небесных должно обратить мысль к величайшим осознаниям. Язык звучания и иероглиф света неисчислимы в пространстве» [6, с. 416]. И далее: «предполагается не только внешне звучащее слово, но и значение породившей его мысли. <...> Будем надеяться, что создается еще один пространственный иероглиф справедливости» [6, с. 472]. В-третьих: воспитание (светское и религиозное) – фундаментальная основа морального сознания – помогает избежать двойных этических стандартов только в случае способности индивидов к нравственному выбору. Однако возможность такого выбора укоренена в природном истоке бытия человека-в-мире – квинтэссенции, упорядочивающей по принципу золотого сечения витальное тело индивида. Последнее – эфирная копия совершенного человека, мужчины и женщины, ветхозаветных Адама и Евы. Это не что иное, как санкционированный Богом золотой стандарт добродетельной жизни, согласованной с природой; эталон, у каждого находящийся в собственности, на которую дано право не каждому. В-четвертых: вызовы современности разрешимы на пути восхождения человечества от ветхозаветной этики меры к живой этике дара – к любви-мудрости, позволяющей жить с избытком, отдавая другим больше, чем получаешь от них взамен. Это происходит здесь-сейчас, когда ученики светского и религиозного направлений встречаются на привычной им грани, в третий раз открывающей двери духовной практики Великого Делания.

Библиографический список:

1. Агамбен Д. Человек без содержания. М. : Новое литературное обозрение. 2018. 160 с.
2. Аристотель. Метафизика. М. : Эксмо. 2006. 448 с.
3. Деррида Ж. О грамматологии. М. : Ad Marginem. 2000. 512 с.
4. Деррида Ж. Поля философии. М. : Академический Проект. 2012. 376 с.
5. Оглоблина И. А. Историческая ответственность как возможность индивидуализации повседневности // Историческая ответственность: от мифов прошлого к стратегиям будущего: Сборник научных статей I международной научной конференции 22–23 сентября 2016 / под общ. ред. Д. А. Томильцевой, И. А. Симоновой. Екатеринбург : ООО Издательство «Деловая книга». 2016. С. 201–211.
6. Рерих Н. Сердце Азии. Сказки. Дневники. М. : Эксмо. 2010. 736 с.
7. Фулканелли. Философские обители. М. : Энигма. 2003. 624 с.
8. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М. : Республика. 1993. 447 с.
9. Юнг К. Г. *Mysterium Coniunctionis*. М. : Рефл-Бук. Ваклер. 1997. 688 с.